ali abderraziq

l'islam et les fondements du pouvoir



éditions la découverte / cedj
textes à l'appui / islam et société

ali abderraziq

l'islam et les fondements du pouvoir

nouvelle traduction et introduction de
abdou filali-ansary

ouvrage traduit avec le concours du département de traduction de la mission française de recherche et de coopération en égypte

ÉDITIONS LA DÉCOUVERTE / CEDEJ

Matériel protégé par le droit d'auteur

TEXTES A L'APPUI
série islam et société

Matériel protégé par le droit d'auteur

DANS LA MÊME SÉRIE

Mohammed ABED AL-JABRI, *Introduction à la critique de la raison arabe*, 1994.

Muhammad SAÏD AL-ASHMAWY, *L'islamisme contre l'islam*, 1991.

Clifford GEERTZ, *observer l'islam. Changements religieux en Indonésie et au Maroc*, 1992.

Burhan GHALIOUN, *Islam et politique. La modernité trahie*, 1997.

Fouad ZAKARIYA, *Laïcité et islamisme. Les Arabes à l'heure du choix*, 1991.

Créé en 1970, le Centre d'études et de documentation économique, sociale et juridique (CEDEJ) du Caire dépend du ministère français des Affaires étrangères et du CNRS. Français et Égyptiens – une soixantaine de personnes au total – y travaillent en commun à comprendre le monde arabe moderne. Ses recherches en sciences politiques, histoire contemporaine, droit, économie, sociologie, géographie, démographie et socio-linguistique portent sur l'Égypte, le Soudan et le Proche-Orient. Il publie ses travaux dans une revue trimestrielle, *Égypte/Monde arabe*, dont les morceaux choisis donnent deux numéros annuels en langue arabe, *Misr wal-alam al-arabi*, ainsi que dans deux collections : *Dossiers du CEDEJ* et *Recherches et témoignages*. Le CEDEJ anime un Observatoire du Caire contemporain, et collabore étroitement avec le monde académique égyptien. (CEDEJ, BP 494, Dokki, Le Caire, Égypte.)

Si vous désirez être tenu régulièrement informé de nos parutions, il vous suffit d'envoyer vos nom et adresse aux Éditions La Découverte, 9 *bis*, rue Abel-Hovelacque, 75013 Paris. Vous recevrez gratuitement notre bulletin trimestriel **A la Découverte**.

ISBN 2-7071-2300-5

Introduction

par Abdou Filali-Ansary

Pourquoi une nouvelle traduction ?

Parmi les écrits arabes de ce siècle, l'ouvrage de 'Ali 'Abderraziq occupe une place à part. Malgré sa dimension modeste, cet essai a constitué une œuvre inaugurale à tous les points de vue. Il a déclenché un débat de fond qui se poursuit jusqu'à nos jours, et continue d'être considéré comme l'origine d'un tournant majeur de la pensée arabe et islamique au XXe siècle.

Il était surprenant de constater que, malgré la multiplicité et la variété des discours sur l'islam et sur ses implications politiques, un texte aussi important ne soit pas suffisamment pris en considération, et que ses thèses, qui continuent de travailler la conscience islamique jusqu'à nos jours, soient si largement ignorées dans le champ culturel francophone.

L'ouvrage avait déjà fait l'objet, il convient de le souligner, d'une traduction française, réalisée par Louis Bercher et publiée dans la *Revue des études islamiques* en 1934-1935. Toutefois, cette traduction, par certains choix de terminologie et par un « rendu général » proche du style des écrits théologiques et juridiques anciens, en fait l'équivalent d'un traité traditionnel de *fiqh*. Par conséquent, elle n'arrive pas à faire sentir ce qui fait son originalité, ce qui a si intensément frappé ses contemporains et continue d'exercer une fascination sans égale sur les lecteurs arabes. La présente traduction tente de faire ressortir la force et la nouveauté de ce texte, c'est-à-dire

Matériel protégé par le droit d'auteur

principalement tout ce qui en fait une sorte de « manifeste » pour une vision renouvelée de l'islam, et en même temps un dialogue ouvert avec des représentations véhiculées par les discours contemporains.

Il est vrai qu'au premier contact le vocabulaire employé rappelle les écrits des *'ulama* de la tradition tardive : les répétitions sont fréquentes, l'argumentation paraît lourde, les citations du Coran et du hadith, très nombreuses, sont intégrées dans le texte comme des éléments de soutien de la démonstration. Le rythme de l'exposé est largement différent à la fois de celui des auteurs occidentaux et de celui des auteurs arabes modernes. On y trouve toutefois de nombreuses innovations importantes, soulignant toutes une volonté de rigueur poussée à l'extrême. On y ressent aussi un souffle différent, une sorte de sentiment de révolte et de ferveur qui transparaît un peu partout.

La présente traduction tente de rendre ce rythme particulier, tout en respectant les règles de l'écriture française. Elle voudrait communiquer cette impression de conflit entre une expression traditionnelle et un contenu caractérisé à la fois par une quête inquiète de la vérité, une grande verve et un net souci de précision. De nombreux passages présentent cependant la lourdeur caractéristique des accumulations de formules similaires, des redites qui ne semblent introduire aucune nuance nouvelle. Tous ces traits donnent à l'œuvre un style d'écriture caractéristique, qui a fortement contribué à l'effet qu'elle a produit et continue de produire chez ses lecteurs.

Faut-il rappeler qu'aujourd'hui les problèmes de l'islam ne concernent plus les seuls musulmans et les quelques spécialistes attachés à leur cause ? Une œuvre comme celle de 'Abderraziq représente un document essentiel à la compréhension des débats en cours actuellement dans le monde islamique et constitue, par là même, un témoignage unique de la manière dont se réalise l'intégration dans la modernité des sociétés du sud de la Méditerranée. L'entendre dans le sens où elle interpelle la conscience contemporaine contribue à rendre justice à une pensée qui a eu, et continue d'avoir, directement ou indirectement, un effet immense sur des millions de contemporains.

Un livre-événement

Répétons-le : *L'Islam et les fondements du pouvoir* continue de jouir d'une présence singulièrement intense dans la pensée arabe contemporaine. Dans une enquête récente du quotidien *Al-Sharq al-Awsat*, la quasi-totalité des écrivains arabes le placent en tête des ouvrages les plus déterminants de notre temps[1]. C'est que, pour eux, il continue d'interpeller le plus la conscience islamique. Dès sa parution, il a suscité les polémiques les plus passionnées et a continué à provoquer des remous longtemps après. Comme le remarque Muhammad 'Emara, « depuis que l'imprimerie a été introduite dans nos pays, aucun livre n'a suscité autant de bruit, ni produit autant de polémiques, de conflits et de luttes [...][2] ».

Sa publication a été un événement marquant à tous points de vue.

– En premier lieu, outre la première vague de réactions qui ont enflammé la presse et la classe intellectuelle égyptienne de l'époque, il a fait l'objet d'un nombre impressionnant de « réfutations » : quatre publiées dans l'année suivant sa sortie[3]. Et cette série de réfutations se poursuit plusieurs décennies plus tard[4], ce qui indique à quel point il continue à être ressenti comme un affront majeur à des représentations considérées comme fondamentales.

---

1. Enquête réalisée au cours du mois de mai 1993.

2. Muhammad 'EMARA, *Al-Islam wa-uçul al-hukm : dirasa wa-watha'iq*, Beyrouth, 1988 (2e éd.), p. 7.

3. Ces ouvrages sont : Muhammad Al-Khidr HUSSEIN, *Naqdh kitab al-Islam wa-uçul al-hukm* [Réfutation de *L'Islam et les fondements du pouvoir*], Le Caire, 1925 ; Muhammad Bakhit AL-MUTI'I, *Haqiqat al-islam wa-uçul al-hukm* [La vérité sur *L'Islam et les fondements du pouvoir*], Le Caire, 1926 ; Muhammad Tahar BEN ACHOUR, *Naqd 'ilmi li-kitab al-islam wa-uçul al-hukm* [Critique scientifique de *L'Islam et les fondements du pouvoir*], Le Caire, 1926 ; Abderrazzak SANHOURY, *Le Califat, son évolution vers une société des nations orientales*, Librairie orientaliste Paul Geuthner, Paris, 1926.

4. Voir notamment : 'Ali 'ABDERRAZIQ, *Al-islam wa-uçul al-hukm : Bahth fi l-khilafa wa-l-hukuma fi l-islam* [*L'Islam et les fondements du pouvoir : recherche sur le califat et le gouvernement en islam*], critique et commentaire par Mamduh HAQQI, Beyrouth, 1966 ; Muhammad AL-BAHI, *Al-Fikr al-islami al-hadith wa-çilatuh bi-l-isti'mar al-gharbi* [La pensée islamique moderne et sa relation avec le colonialisme occidental], Beyrouth, 1957 ; Muhammad Diya' al-Din RAYISS, *Al-Islam wa-l-khilafa fi l-'açr al-hadith : Naqd kitab al-Islam wa-uçul al-hukm* [Islam et califat à l'époque moderne : critique de *L'Islam et les fondements du pouvoir*], Le Caire, 1976 ; 'Ismat SEIF AL-DAWLA, *'An al-'uruba wa-l-islam* [Sur l'arabité et l'islam], Beyrouth, 1986.

– L'ouvrage a donné lieu à la première procédure de jugement d'un auteur en raison de ses idées. Le monde islamique avait certes connu des « confrontations » destinées à confondre des penseurs non orthodoxes, ainsi que d'autres formes de répression de la pensée au nom de la loi. Jamais jusqu'alors il n'avait offert de cas d'un jugement suivant les règles de la procédure judiciaire.

– Il a été à l'origine d'une crise politique majeure en Égypte, déterminant la tournure qu'y a prise la lutte entre les principales forces politiques.

– Enfin, il a eu un rôle majeur, de l'avis de la plupart des historiens, dans l'évolution de la question du califat, précipitant l'échec des démarches entreprises à l'époque pour ressusciter cette institution. Les débats sur les relations entre islam et politique se sont engagés par la suite dans de toutes nouvelles voies, au point de renouveler entièrement le paysage intellectuel et politique dans le monde islamique.

Bref, le livre constitue sans conteste un événement majeur du XXe siècle. Non pas un « événement littéraire » comme on dit, mais un événement tout court. Il est devenu un repère incontournable de la pensée arabe contemporaine, et a marqué un tournant dans l'évolution intellectuelle sur la rive sud de la Méditerranée. Il n'est pas aujourd'hui d'ouvrage de penseur arabe qui ne s'y réfère d'une manière ou d'une autre. Le débat qu'il a déclenché domine encore la scène intellectuelle et politique arabe : c'est celui de l'ordre social, des relations entre l'islam et le système politique, des fondements éthiques de la société.

Il était surprenant, dans ces conditions, qu'on puisse l'ignorer en Occident, lors même qu'on s'intéresse de près à l'évolution du rapport entre religion et politique dans le monde islamique. En fait, nulle mention de l'ouvrage ni de ses idées n'apparaît dans l'abondante littérature consacrée à ces questions, à l'exception de quelques études académiques spécialisées. Il y a là une lacune importante dans ce « dossier » si brûlant, peut-être significative de la manière dont se déroule le dialogue entre le monde arabo-musulman et l'Occident.

Pour quelles raisons l'ouvrage a-t-il eu ce destin exceptionnel ? Quels furent les rôles joués respectivement par la personnalité de son auteur, les circonstances que traversait à l'époque le monde islamique, la toute récente expérience libérale que vivait l'Égypte ? Ces questions ont préoccupé nombre de

penseurs arabes, qui lui ont consacré des études plus ou moins fouillées[5]. On les mentionnera ici rapidement, de manière à évoquer aux yeux du lecteur les circonstances dans lesquelles « l'affaire » 'Ali 'Abderraziq s'est inscrite dans la mémoire arabe du XXᵉ siècle.

'Ali 'Abderraziq, cheikh d'Al-Azhar

La principale qualité de l'auteur, celle qui donne à son ouvrage toute l'autorité et le défi qu'on lui a reconnus, est d'être un *'alim* et un *cadi* formé à l'université Al-Azhar. Né à Abou Jirj (Moyenne-Égypte) en 1888 dans une famille de notables provinciaux, il entame et poursuit jusqu'à son bout une carrière classique de lettré traditionnel. Il portait donc le titre de *cheikh al-Azhar*, qui faisait de lui un membre du corps des théologiens-juristes en charge de défendre l'orthodoxie et l'ordre social islamiques. Il est issu des rangs mêmes de ce qu'on appelle les « docteurs de la loi », soit en quelque sorte un « porte-parole » autorisé de l'institution juridico-théologique de l'islam.

On remarque souvent, pour atténuer cette observation, qu'en même temps qu'il recevait la formation traditionnelle dispensée par l'université Al-Azhar, il fréquentait déjà la nouvelle université égyptienne récemment créée, et entrait en contact, à travers quelques orientalistes qui y enseignaient, avec les idées et approches occidentales. On souligne aussi qu'il s'est rendu par la suite dans une université anglaise en vue de poursuivre des études « séculières », et aurait eu alors l'occasion de s'exposer pleinement aux conceptions et méthodes occidentales.

Son séjour en Angleterre fut toutefois très bref (moins de deux ans) et ne lui permit pas d'achever les études d'économie et de science politique qu'il avait entamées. Il ne semble pas avoir eu la possibilité d'acquérir, durant ce séjour, une connaissance approfondie de la pensée occidentale. Il est remarquable que, dans son ouvrage, les références aux auteurs

---

5. La plus connue est : Muhammad 'EMARA, *Al-Islam wa-uçul al-Hukm li-'Ali 'Abd al-Raziq : dirasa wa-watha'iq* [*L'Islam et les fondements du pouvoir* de 'Ali 'Abderraziq, étude et documents], Beyrouth, 1988 (2ᵉ éd.). Voir également la bibliographie en fin d'ouvrage.

et doctrines occidentaux sont très rares et très superficielles, étonnamment limitées sur un sujet où la production intellectuelle est abondante et accessible. Elles manifestent une méconnaissance, ou, tout au plus, une connaissance minimale de la pensée politique européenne. En revanche, les références à la littérature islamique sont abondantes et précises, témoignant d'une maîtrise parfaite du corpus traditionnel et des outils conceptuels qui lui sont associés.

On remarque également qu'il est issu d'une famille de riches propriétaires terriens, connue pour son engagement en faveur du courant libéral égyptien. Son père, Hassan Pacha 'Abderraziq, était un des fondateurs du parti Al-Umma, puis un des « chefs historiques » du parti des Libéraux-Constitutionnels, créé après la dissolution du premier. Il comptait parmi les proches de Muhammad 'Abduh et était lié à Lotfi al-Sayyid, autre grande figure du réformisme de l'époque.

L'engagement de la famille en faveur des idéaux réformistes s'exprimait sur d'autres plans. Le frère aîné de 'Ali, Mustafa 'Abderraziq est devenu un philosophe connu et estimé. Il avait reçu une double formation – traditionnelle, à l'université Al-Azhar, et moderne, dans une université française –, et était à l'avant-garde de l'élite intellectuelle de l'époque. Avec elle, il avait opté délibérément pour l'ouverture à l'Occident, pour l'abandon des attitudes et représentations traditionnelles qui prévalaient encore parmi les dignitaires d'Al-Azhar. Cette élite s'affirmait à l'époque en faveur du dialogue avec l'Occident, de l'ouverture à la raison universelle et de l'adoption des valeurs libérales, qui semblaient justement être à l'origine de la puissance et de l'avance de l'Occident. Muhammad 'Abduh, son maître à penser, avait commencé à avoir une influence réelle au sein de l'université Al-Azhar et à détacher un important nombre de ses « docteurs » des méthodes et conceptions qui étaient restées leurs durant des siècles. Un premier clivage était apparu en son temps, opposant les défenseurs de la tradition et les partisans du renouveau. Incontestablement, les frères 'Abderraziq faisaient partie de ces derniers et étaient parmi les plus fervents partisans de ce qu'on a appelé le « réformisme islamique ».

'Ali 'Abderraziq était certainement destiné, de par son environnement familial et sa formation, à être parmi ces derniers. Mais cela ne suffit à expliquer ni le style de son intervention ni les thèses qu'il a avancées dans son fameux

ouvrage. Sa démarche, ses idées présentent un contraste très net avec celles de son frère Mustafa : on n'y trouve aucune recherche d'équilibre entre deux visions opposées, aucune tentative de concilier ou de rapprocher les deux traditions intellectuelles dans lesquelles ils évoluaient tous les deux. Au contraire on y sent, et c'est là probablement l'une des raisons du destin particulier de son ouvrage, une exigence de clarté poussée au plus loin, une volonté de mettre à l'épreuve toute croyance, fût-elle parmi les plus enracinées dans la conscience islamique. Ce puissant désir de porter l'enquête et la déduction rationnelles au plus loin serait-il dû à l'influence occidentale ? Comme on l'a signalé auparavant, aucune influence directe n'est perceptible. L'un des commentateurs les plus attentifs du texte, Leonard Binder, remarque que tant sa démarche que son approche s'inscrivent dans des problématiques propres au champ intellectuel arabo-islamique, et portent encore la marque d'attitudes médiévales où l'influence d'Aristote reste perceptible[6]. On reconnaît chez lui plutôt une approche caractéristique du *kalam*, tradition théologique ancienne caractérisée aussi bien par la recherche de la vérité totale que par le travail sur des catégories abstraites. On dirait que le contact avec l'Occident, partiel et inopérant en matière de transfert de doctrines et d'outils conceptuels, a favorisé le retour à une tradition de rationalité exigeante et d'adhésion à l'idéal médiéval de vérité absolue. Il a dû fonctionner comme un défi majeur poussant à mobiliser l'intégralité des ressources intellectuelles disponibles. Incontestablement, son approche a des accents qui rappellent, par de nombreux aspects, celles de Spinoza ou Wittgenstein.

Le califat dans la tourmente

C'est donc en tant que cheikh d'Al-Azhar, théologien armé du savoir et des techniques de raisonnement traditionnels, qu'il se penche sur la question du califat. Celle-ci venait de resurgir alors dans des conditions véritablement dramatiques, après des siècles de « stabilité » apparente. Les forces nouvelles

---

6. Leonard BINDER, « 'Ali 'Abderraziq and Islamic Liberalism », in *Asian and African Studies*, vol. 16, n° 1, mars 1982.

qui, en Anatolie, avaient pris en main ce qui restait de l'Empire ottoman avaient commencé par introduire un changement majeur dans le statut du califat, le réduisant d'abord à une autorité spirituelle (novembre 1922) avant de l'abolir définitivement (mars 1924). Il est vrai que le califat, en tant que tel, n'avait pas connu une véritable continuité dans l'histoire. Il avait cédé la place au fil des siècles à des « sultanats », c'est-à-dire le plus souvent des monarchies héréditaires, des pouvoirs de fait justifiés après coup par les théologiens, et dont les détenteurs avaient fini par ne plus songer même à s'affubler du titre de calife. Deux siècles plus tôt, cependant, les Ottomans, face justement à la menace occidentale, avaient tardivement repris le titre et tenté de ressusciter le symbole qu'il représentait[7]. Il n'en constituait pas moins, comme le remarque Jacques Berque, un symbole lourd de sens, dont l'histoire réelle n'exprimait nullement la puissance : « La force véritable du califat en Égypte était celle d'un symbole enveloppant, où se maintint la synthèse historique, psychologique et sociale, qui avait au cours des siècles réchauffé l'islam[8]. »

Le califat, c'est-à-dire l'institution qui représentait aux yeux des musulmans la continuité de l'entité islamique depuis la mort du Prophète, venait donc d'être supprimé en Turquie par un pouvoir qui se réclamait d'une idéologie nationaliste, dans un contexte de guerre totale contre des puissances occidentales. Aux yeux de larges couches des populations musulmanes, le califat, même nominal, symbolisait la pérennité de la communauté de l'islam, sa vie dans l'histoire depuis la liquidation de la *jahiliya* et la mise en place d'une communauté conforme aux desseins de Dieu. Sa disparition avait donc tout l'air de la fin d'un monde.

Le monde islamique vivait en même temps, dans plusieurs de ses parties, des transformations politiques sans précédent. De nombreux signes et événements importants annonçaient la naissance de quelque chose d'absolument nouveau. Dans le Proche-Orient arabe, la dislocation de l'Empire ottoman laissait la place libre à l'émergence de nouvelles entités sans rapport avec le *dar al-islam* traditionnel, qui se proposaient de

---

7. Dominique SOURDEL, article « Khalifa », in *Encyclopédie de l'islam* (nouvelle édition), E.J. Brill, Leyde, 1978, p. 970-985.

8. Jacques BERQUE, *L'Égypte : impérialisme et révolution*, Gallimard, Paris, 1967, p. 372.

réincarner la personnalité nationale longtemps enfouie sous un empire et un appareil étrangers et implacables. Au Maghreb, la révolution d'Abdel-Krim al-Khattabi, tant par les succès qu'elle remportait sur le terrain que par le discours révolutionnaire qu'elle diffusait, parvenait à faire renaître l'espoir d'une véritable renaissance et d'une libération du joug de l'étranger. En Turquie, les premiers succès militaires de Mustafa Kemal semblaient aller dans le même sens, celui d'une restauration de la dignité et de la puissance islamiques bafouées. Dans les régions orientales du monde islamique enfin, la fin de la Première Guerre mondiale ouvrait également des perspectives nouvelles.

Bref, le monde islamique était en état de choc. L'histoire subissait un soudain coup d'accélérateur. Un monde semblait disparaître, et un autre se profiler à l'horizon. En même temps, pour la première fois depuis des siècles, les masses arabes et musulmanes avaient le sentiment de pouvoir prendre leur destin en main, d'être en mesure de donner une forme concrète à des aspirations frustrées depuis des siècles. Les peuples islamiques, qui avaient appris à se résigner à des systèmes politiques fondés sur la contrainte et à donner à leur résignation tout un cadre théorique et mythique, voyaient s'offrir à eux l'opportunité de reprendre l'initiative historique et le défi de la mener aussi loin que possible.

Expérience libérale en Égypte

L'Égypte en particulier s'était déjà dégagée un siècle auparavant de l'emprise ottomane et affirmée comme entité nationale à la personnalité distincte. Même si elle était rapidement tombée sous la domination occidentale (occupation anglaise depuis 1882), elle avait déjà connu le contact direct avec l'Occident et surtout, dès le XIX[e] siècle, une entreprise de modernisation à pas forcés, sans précédent dans le sud de la Méditerranée, sous la direction de Muhammad 'Ali. Dans le face à face avec la puissance colonisatrice, elle semblait avoir arraché, au début des années vingt de ce siècle, après plusieurs révoltes et maints remous politiques, la reconnaissance de son indépendance et, en même temps, le droit de se doter d'une organisation politique similaire à celle des puissances occiden-

tales elles-mêmes. La Constitution de 1923 paraissait être l'aboutissement heureux de longues luttes, le dénouement d'une crise majeure. Devenue une monarchie constitutionnelle, l'Égypte entamait une vie politique caractérisée par la mise en place d'institutions libérales : élections, Parlement, presse, etc.

Le retour de la question du califat dans ce contexte devait perturber une évolution qui paraissait bien engagée. La vacance du poste de calife aiguisa mainte convoitise et nourrit mainte appréhension parmi les détenteurs du pouvoir dans les pays islamiques. Une compétition secrète s'engagea entre divers régimes, dont la monarchie égyptienne, qui crut tenir là une opportunité de se donner un titre plus prestigieux, de bénéficier d'une reconnaissance à l'échelle du monde islamique, et de s'octroyer ainsi une légitimité d'un tout autre ordre que celle qu'elle avait déjà.

En quoi les thèses de 'Ali 'Abderraziq étaient-elles si révolutionnaires ? En quoi son livre pouvait-il infléchir le cours des choses ? Il est certain que le contexte politique de l'époque, marqué par la confrontation entre des processus travaillant en sens opposé, entre des évolutions rapides et tourmentées, contribuait à rendre particulièrement dramatique le retour de la question du califat et, plus généralement du pouvoir en islam, à la conscience arabe et islamique. Faut-il voir dans ce retour un accident de parcours dans une évolution historique inexorable vers la sécularisation, ou bien une inévitable résurgence de la problématique fondamentale que les musulmans ont dû affronter dès la mise en place de leur communauté ? Question redoutable, qui demeure à l'origine des profondes divisions dans les sociétés arabes et islamiques jusqu'à aujourd'hui.

Retour au débat originel

Dès avant l'intervention de 'Ali 'Abderraziq, le débat sur la question du califat avait connu des développements importants. En effet, à l'annonce, par le nouveau régime turc, de la restriction des pouvoirs du calife aux affaires spirituelles (novembre 1922), des voix s'étaient élevées dans tout le monde islamique, soit pour dénoncer le sacrilège, c'est-à-dire l'at-

teinte au modèle islamique du pouvoir et à la « constitution implicite » qui le sous-tend, soit, plus rarement, pour saluer l'initiative turque. Dans ce débat, trois attitudes principales se détachent : strict conservatisme appelant au retour à une institution et à des modèles multiséculaires (Mustafa Sabri), retour au modèle islamique purifié (Rachid Rida), et enfin, révision en profondeur du modèle islamique (Manifeste d'Ankara).

Mustafa Sabri, le défenseur du retour aux institutions traditionnelles, était le dernier *cheikh al-islam* du califat ottoman. Devenu un opposant irréductible d'Atatürk et des idées qu'il défendait, il dut se réfugier en Égypte dès les premiers jours de la révolution menée par ce dernier. Dans son ouvrage[9], il cherche visiblement à frapper les esprits par des amalgames entre tout ce que les musulmans sont censés redouter ou haïr : il dénonce fébrilement et pêle-mêle des complots chrétiens et juifs, la trahison d'éléments athées infiltrés dans les rangs musulmans, et appelle ses coreligionnaires à retourner à leurs institutions traditionnelles, seules capables de préserver l'intégrité de leur communauté face à tous ses ennemis héréditaires. Son réquisitoire ne comporte toutefois aucune tentative d'explication des événements d'alors, aucune proposition d'action.

Plus écouté et plus pénétrant était le discours de Rachid Rida, disciple et associé de Muhammad 'Abduh, et rédacteur en chef de la revue *Al-Manar*[10]. Rida était alors la principale figure du mouvement réformiste, qui s'était donné la haute ambition de travailler à la renaissance de l'islam et avait fini par obtenir une large reconnaissance après la mort de 'Abduh (1905). Dans une série d'articles, regroupés ultérieurement en un ouvrage[11], Rida développe et formule explicitement une synthèse de ce que l'institution gardienne de l'orthodoxie, la classe des *'ulama*, avait fini par élaborer au cours de plusieurs

---

9. Mustafa SABRI, *Al-Nakir 'ala munkiri al-ni'ma min al-din wa-l-khilafa wa-l-umma* [Dénonciation des ingrats contestataires de la religion, du califat et de la *umma*], Le Caire, 1924.

10. Les études sur Rachid Rida sont relativement nombreuses dans la littérature occidentale. Voir notamment Henri LAOUST, *Le Califat dans la doctrine de Rachid Rida : traduction annotée d'al-Khilafa aw al-Imama al-'Uzma (Le Califat ou l'Imamat suprême)*, Librairie d'Amérique et d'Orient Adrien Maisonneuve, Paris, 1986.

11. Muhammad Rachid RIDA, *Al-Khilafa aw al-imâma al-'uzma* [Le califat ou Grand imamat], Le Caire, 1922.

siècles d'accumulation et d'exposition aux expériences politiques les plus diverses. Rida explicite donc ce que le « modèle islamique » implique en matière d'organisation du pouvoir, les termes de cette « constitution implicite » qui s'était formée dans les esprits des *fuqaha* et *'ulama*. Son argumentation, appuyée par de nombreuses références aux thèses développées par les penseurs musulmans orthodoxes au cours des siècles passés, aboutit à des conclusions qui, à son avis, découlent directement des conceptions orthodoxes et doivent s'imposer dans les circonstances de l'époque. Le rejet du despotisme, l'adéquation avec la volonté populaire, le respect des normes éthiques fondamentales constituent selon lui les principales caractéristiques de ce modèle. Ces aspects « modernes » du système politique islamique tel qu'il aurait dû être mis en œuvre font qu'il n'a rien à envier au modèle occidental. Les jeunes élites « occidentalisées » pèchent par ignorance lorsqu'elles attribuent à l'islam lui-même l'absence de ces traits dans les régimes islamiques concrets.

Rida insiste particulièrement sur les spécificités irréductibles du système islamique : la législation y est d'origine divine, hors d'atteinte des hommes quelles que soient les circonstances ou les raisons, donc soustraite à jamais à l'arbitraire, aux passions passagères et à l'erreur. Il en résulte un système fondé dans l'absolu, où tous les hommes sont égaux, rejetant les allégeances nationalistes. La *chari'a* est considérée comme un cadre législatif indépassable, le garant ultime de l'ordre islamique.

Rida retient également dans son exposé des dispositions plus contestables, telle la nécessité, admise par quelques théologiens, que ce soit un qoreïchite (un membre de la tribu de Qoreïch, dont le Prophète est issu) qui occupe le poste de calife. Il invoque également les « privilèges » et la protection particulière que la *chari'a* accorde à la femme, les « vertus » particulières des Arabes par rapport aux autres peuples – notamment turc et persan –, qui les rendraient mieux qualifiés pour les rôles directeurs.

Le principal avantage du système islamique par rapport aux systèmes occidentaux est, à ses yeux, son enracinement dans la parole de Dieu, c'est-à-dire dans une prédication d'origine surhumaine et une éthique fondée dans la volonté divine. La légitimité invoquée est donc absolue, et non relative à la volonté des hommes. Le modèle, insiste-t-il, interdit de constituer des entités politiques sur la base d'appartenances ethni-

ques, et rejette par conséquent tout ce qui peut devenir principe d'exclusion, notamment le nationalisme qui peut attiser des passions belliqueuses comme celles qui embrasaient le monde à l'époque.

Rida achève son exposé en reconnaissant que le modèle islamique n'a pu être mis en œuvre dans l'histoire passée, hormis de très courts intermèdes. Il évoque à ce propos plusieurs raisons historiques, dont certaines renvoient à des causalités positives (étendue de l'empire, etc.), tandis que d'autres sont plus proches des « explications » moralisantes traditionnellement répandues par les théologiens (non-respect par les musulmans des principes de leur religion). Le modèle islamique reste malgré tout le meilleur à ses yeux, le plus à même de répondre aux besoins des sociétés modernes, de garantir la conformité de leur organisation avec les desseins divins. Il finit par proposer des mesures concrètes pour pouvoir le mettre en œuvre, telles que la création d'une école de formation des experts susceptibles de coopter, dans leurs rangs, celui qui a le plus de qualités pour occuper le poste de calife. Enfin, il adresse des mises en garde appuyées aux Turcs et à tous ceux que l'Occident séduit, contre le mirage d'un État dépouillé de religion.

En même temps paraissait un troisième ouvrage, défendant des vues strictement opposées, *Al-Khilafa wa-sultat al-umma* [Califat et pouvoir du peuple]. Commandité par la Grande Assemblée nationale turque, rédigé probablement par un groupe où devaient être associés des *'ulama* et des partisans de la laïcité, il fut traduit en arabe par Abdelghani Sunni et publié au Caire en 1924. 'Ali 'Abderraziq s'y réfère explicitement, autant qu'à l'ouvrage de Rida. L'ouvrage, qu'on pourrait appeler le « Manifeste d'Ankara », vise clairement à justifier d'un point de vue religieux la décision de dépouiller le calife de tous ses pouvoirs temporels et de le maintenir comme autorité spirituelle suprême de tout l'islam. Le traducteur, qui accompagne le texte d'articles qu'il avait publiés dans la presse égyptienne pour défendre l'idée d'un califat « spirituel », signale que sa traduction n'avait pu paraître avant les derniers développements qui avaient conduit à l'abolition de l'institution califale.

Le Manifeste insiste sur l'opposition entre ce qui relève du sacré, tels les dispositions « textuelles » énoncées par le Coran et la personne du Prophète, et ce qui appartient au domaine du

profane, et qui représente en fait ce que les hommes déduisent des textes sacrés, à savoir les règles et les institutions telles qu'elles ont pu être formalisées par les théologiens en tenant compte à la fois des principes religieux et des réalités vécues par les musulmans à travers l'histoire. L'institution du califat, telle qu'elle se déduit des principes islamiques, relève de l'idéal qui, à l'exception des premiers moments, n'a jamais pu être réalisé dans les faits. Le califat véritable est un contrat par lequel la communauté délègue à une personne la dignité et les pouvoirs d'un successeur du Prophète. Dans ce système, de type contractuel, la communauté reste le véritable dépositaire du pouvoir. Une telle constitution nécessite des conditions surhumaines pour être mise en œuvre, la possibilité de trouver des hommes aussi « vertueux » que les Compagnons du Prophète, comme les *khulafa rashidun*, ainsi qu'une communauté qui observe strictement les règles religieuses. En fait l'histoire a vu la domination d'un califat nominal, « califat de gouvernement », qui était la conséquence de l'usurpation par des despotes du titre de calife et de la dignité qui lui est associée. La communauté a vécu presque constamment dans un « état d'exception », sous un « coup d'État » permanent. L'ignorance dans laquelle les *'ulama* et *fuqaha* se sont enfermés, leur méconnaissance de formes de gouvernement autre que le califat idéal, en mesure de réaliser la volonté populaire, ont maintenu les musulmans dans cette situation contraire à leurs principes. Aujourd'hui en revanche, l'excuse de l'ignorance ne peut plus être invoquée, et les musulmans sont habilités à définir les nouvelles formes de gouvernement en mesure de satisfaire leurs exigences éthiques. Parallèlement, rien ne les empêche de reconnaître un califat « spirituel », qui peut contribuer à améliorer leurs liens de coexistence et de coopération mutuelle.

Ces deux ouvrages – celui de Rida et le Manifeste d'Ankara –, publiés avant celui de 'Ali 'Abderraziq, convergent donc sur l'idée d'une « constitution implicite » que l'on peut déduire à la fois des principes islamiques et de la pratique de la première communauté instaurée par le Prophète. Toutefois, le premier insiste sur l'obligation qu'ont les musulmans de mettre en œuvre cette constitution, autant que les autres devoirs religieux qui leur incombent, alors que le second la réduit à un effort des générations tardives en vue de formuler, à partir des principes fondateurs, une organisation applicable

dans leurs propres conditions. Autrement dit, si Rida estime que le caractère sacré des obligations religieuses s'étend des principes révélés aux règles qui en sont déduites pour gérer l'ordre social, le Manifeste limite le sacré au noyau de croyances et d'actions mises en œuvre au cours de la période paradigmatique et insiste sur le caractère « humain » des élaborations ultérieures, sur la responsabilité des générations de *'ulama* dans la forme que le modèle a finalement prise. Pour le premier, l'application du modèle est un devoir enraciné dans le credo et visant au bien spirituel et temporel de la communauté, à sa réforme morale et à son bien-être matériel. Pour le second, le modèle est un ensemble de conceptions produites par la raison humaine à partir des données sacrées, qu'il n'a pas été possible de réaliser dans les faits ; les musulmans doivent donc prendre la liberté de se doter d'une organisation plus « réaliste », qui garantisse au mieux l'instauration du pouvoir du peuple. Les principes sacrés leur en donnent l'entière latitude, puisque toutes les entreprises touchant à l'ordre social sont de caractère séculier et temporel.

Le verdict de 'Abderraziq

C'est donc face à ces deux dernières réactions que 'Ali 'Abderraziq a dû intervenir. Il signale qu'il a engagé sa réflexion bien avant la crise du califat. Il fait référence, dans certains passages, à des événements survenus avant 1911 et avant la publication des deux ouvrages (dont notamment une mention de Mehmet V, calife ottoman de 1909 et 1918), mais semble diriger tout son effort à leur répondre, à mettre les choses au clair dans le contexte d'une controverse déjà bien nourrie. Son texte a tout l'air d'une « mise au point » qui se veut définitive. Comme le remarque Hussein Amin, l'accélération des événements l'a probablement poussé à achever rapidement son ouvrage[12].

Entre les deux thèses en présence, 'Ali 'Abderraziq fait son choix, d'une manière qui ne laisse aucune ambiguïté. En fait,

12. Hussein Ahmed AMIN, « *Qira'a jadida li-kitab al-islam wa-uçul al-hukm li-l-chaikh 'Ali 'Abd al-Raziq* [Nouvelle lecture de *L'Islam et les fondements du pouvoir* du cheikh 'Ali 'Abderraziq] », dans *Hawla l-da'wa ila tatbiq al-chari'a al-islamiyya* [Sur l'appel à l'application de la *chari'a* islamique], Le Caire, 1978.

tout se passe comme s'il cherchait à reprendre l'argumentation du Manifeste d'Ankara et à la pousser à ses extrêmes conséquences, à la développer et la compléter pour mieux asseoir les thèses qu'elle défend. Un « corrigé » en quelque sorte de l'essai proposé par les Turcs, dont le premier objectif semble être de lever la limitation circonstancielle qu'ils s'étaient imposée (justifier un califat spirituel) et de dégager des conclusions d'une portée et d'une amplitude bien plus grandes. Toutefois, comme l'a bien vu Leonard Binder, l'essentiel de son argumentation se déroule sous la forme d'un dialogue avec Ibn Khaldoun, chez qui il identifie l'exposition la plus accomplie des thèses devenues « orthodoxes », l'argumentation la plus subtile invoquée par l'institution religieuse pour justifier le retrait de la réalité par rapport à la norme. Dans sa classification devenue célèbre, Ibn Khaldoun reconnaît en effet, entre le califat idéal (quasi irréalisable) et le pouvoir naturel fondé sur la force pure, un régime intermédiaire mobilisant la force de coercition selon les mécanismes naturels (*'açabiya* tribale) et œuvrant en vue d'imposer le respect des lois religieuses. Il admet ainsi qu'un régime « de droit » puisse être établi à partir d'une combinaison entre les dispositions de la loi révélée et les supports du système monarchique. L'existence – au plan théorique – d'un modèle idéal de pouvoir, celui du califat, à la fois vecteur de valeurs éthiques et religieuses, différent du système réel et supérieur au pouvoir politique donné dans l'expérience historique, fait partie du dispositif global et sert à renforcer les attitudes d'attente et de soumission chez les croyants. Ibn Khaldoun offrait donc le moyen de justifier la légitimité des pouvoirs de fait, par l'invocation des services qu'ils apportent à la religion, au moins à une partie de la *umma*, et l'attente, l'espérance ou le regret de systèmes réellement parfaits[13].

Une démonstration quasi géométrique

L'ouvrage de 'Abderraziq présente quelques similitudes avec le Manifeste traduit par Sunni. Au niveau de la forme, on y trouve le même système de présentation des chapitres, des

13. Leonard BINDER, art. cité, p. 37.

paragraphes numérotés et le même souci de présenter une argumentation claire et, pour ainsi dire, « démonstrative ». Ce qui est remarquable dans les deux textes est précisément cette approche rationnelle, ce souci évident de la méthode. La volonté de circonscrire le domaine du sacré et de le soumettre au traitement rationnel, de se rendre à l'évidence des faits, aux données de l'histoire et d'éviter le ton apologétique, est très nette dans les deux approches.

Il y a toutefois chez 'Abderraziq un accent pathétique et une résolution tout à fait inattendus dans ce genre de traité. Tout en exprimant son anxiété devant la gravité du sujet et devant les dangers inhérents à son entreprise, il s'engage avec la volonté d'atteindre des certitudes finales. La vérité recherchée est totale et salvatrice à la fois. Le rapprochement avec Spinoza ou Wittgenstein, évoqué plus haut, s'impose ici à plusieurs égards. L'ordre de présentation, sans aller jusqu'à adopter le modèle géométrique, n'en recourt pas moins à des procédés qui expriment une recherche de rigueur poussée à l'extrême : plan détaillé, paragraphes titrés et numérotés, références multiples et détaillées, appareil de notes, le tout formant un style démonstratif auquel ne manque même pas le « CQFD » qui, chez 'Abderraziq vient à la fin de chaque chapitre, suivi des suppliques islamiques traditionnelles. Tout cela tranche, dans le fond, malgré les similitudes de forme, avec les écrits traditionnels des *'ulama*, où la technicité prend la forme de juxtapositions d'opinions et de données diverses, combinées avec l'attachement à la vérité donnée de l'islam. Incontestablement, 'Abderraziq voulait produire un « traité définitif » (un « *Façl al-maqal* », selon l'expression d'Ibn Rushd) qui réoriente complètement la pensée islamique sur la question du pouvoir. Son ambition n'est pas d'exprimer une opinion ni d'offrir une interprétation qui s'ajouteraient aux autres, mais de dénouer le drame que vit l'islam depuis la disparition de son Prophète. Ce qui aux yeux des contemporains a constitué, selon l'expression de Jacques Berque, un véritable « attentat », c'est justement cette combinaison entre une démarche qui cherche le salut dans la vérité et une argumentation qui institue l'évidence rationnelle comme canon suprême, comme moyen d'atteindre la vérité ultime.

C'est ainsi que, au niveau du contenu, 'Abderraziq observe une progression méthodique qui le mène des représentations diffuses dans les consciences (le mythe du calife représentant

de Dieu sur terre) à l'analyse de la réalité historique des moments fondateurs, par l'application des grilles et concepts de la raison universelle. Les trois parties de l'ouvrage portent respectivement sur « Le califat et l'islam », « Islam et gouvernement » et « Califat et gouvernement à travers l'histoire ». La première traite de l'institution califale du triple point de vue des représentations qui se sont cristallisées dans les esprits, de son statut juridique au point de vue de la *chari'a* islamique et de sa réalité historique. L'originalité de 'Ali 'Abderraziq consiste à ignorer purement et simplement le califat « théorique », l'utopie que tous les représentants de l'institution cléricale traditionnelle ont l'habitude de mettre en exergue, pour excuser la religion des pratiques réelles qui se réclament de son nom. Il se démarque donc nettement des approches antérieures par la mise à l'écart du modèle islamique, de cette « constitution implicite » qui habite les consciences et leur fait supporter une réalité au goût amer. Si un tel système est, suivant l'expression d'Abdallah Laroui, une « utopie », il serait, pour 'Abderraziq, une imposture. C'est ainsi qu'il ne retient, au niveau des représentations, que certaines formulations qui ont eu une certaine efficacité auprès des foules dans l'histoire réelle, celles où le califat était porté au rang d'une incarnation du pouvoir divin sur terre ou bien celles – plus rares, minoritaires – où il est considéré comme une émanation du pouvoir du peuple. N'ayant aucun fondement réel dans les sources de référence de la loi islamique (le Coran, la *sunna*, le consensus de la communauté), le califat est ramené à son être historique, qui est celui d'une institution séculière, fondée sur la contrainte et la répression, et utilisant au besoin des représentations mythiques associées à la religion. Une violence à l'état pur, pourrait-on dire, faite à la communauté, à la religion, à la raison. Les formules employées claquent encore aux oreilles des contemporains : le califat est une voie de fait, un pouvoir imposé par les armes, qui n'a aucune assise dans les principes fondateurs de l'islam, ni dans la pratique de son Prophète.

'Ali 'Abderraziq élargit la perspective ensuite, dans la deuxième partie, « Islam et gouvernement », pour s'attaquer au problème plus vaste des rapports entre islam et pouvoir. La question principale qu'il pose, dans une formulation très provocante – « Le Prophète était-il un roi ? » – l'amène à un examen de la période qui constitue l'âge d'or pour les

musulmans, celle où le Prophète avait mis sur pied une communauté de croyants et a pu, à travers elle, fédérer tous les Arabes, porter la religion à son achèvement et donc mettre en actes la parole divine. Pour la première fois dans les temps modernes, les représentations sacrées sont mises à l'écart pour faire place à une enquête historique, menée suivant les critères scientifiques modernes. La présentation proposée a tout l'air de vouloir remplacer les versions habituellement diffusées par les « docteurs de la loi » par une version neuve, moins attachée à faire ressortir la part de merveilleux et de sublime dans les faits et gestes de la première communauté musulmane qu'à retrouver des indices permettant une enquête véritable sur ce qui s'est réellement passé. La question qu'il pose en conséquence, avec toute la charge de malice qu'elle peut comporter, consiste à savoir si la communauté constituée par le Prophète était une entité politique au sens que l'on donnait à ce terme, ou une communauté d'un autre genre. Ramenée à une alternative aussi nette, la question en elle-même allait à l'encontre du traitement traditionnellement appliqué à cette problématique, qui s'accommode d'ambiguïtés et se complaît dans des formulations où le renoncement à la clarté et à la cohérence est parfois évident. La réponse, au surplus, ne pouvait aller, dans ces conditions, que dans un sens : le verdict des textes canoniques à l'égard de la monarchie est connu et sans appel. Il y a là, de la part de 'Ali 'Abderraziq, une tentative de démonstration par l'absurde, où le lecteur est amené à choisir entre mission strictement religieuse et forme monarchique, placées, par les textes sacrés, à des positions extrêmes dans l'échelle de valeurs.

L'institution judiciaire reçoit une attention toute particulière : sa centralité est une donnée fondamentale dans les sociétés islamiques. C'est elle qui est censée être la gardienne de l'ordre islamique, qui constitue le moyen d'assurer la conformité du fait social avec la norme religieuse. La conclusion qu'il dégage, dont l'originalité a été fort peu remarquée – à l'exception notable d'Albert Hourani[14] –, est que la prophétie, par les rapports très particuliers qu'elle tisse entre le Prophète et les croyants, peut comporter un pouvoir de type temporel, donner lieu à un semblant d'autorité qui fait penser

14. Albert HOURANI, *Arabic Thought in the Liberal Age : 1798-1939*, Cambridge, 1983, p. 186-187.

au pouvoir des potentats, sans toutefois pouvoir y être assimilée. Une autorité de cette nature ne peut être reproduite, ne peut donner lieu à la moindre forme de continuité. Le pouvoir qui devait être établi à sa suite était nécessairement d'un tout autre genre, une différence de nature et non de degré, pourrait-on dire, sur quelque échelle de sainteté que l'on voudrait imaginer.

C'est cette idée qu'il cherche à développer dans « Califat et gouvernement à travers l'histoire », troisième partie de son ouvrage, par l'examen, précisément, de cet État constitué après la mort du Prophète et dénommé, fort improprement, vicariat (califat) de l'Envoyé de Dieu. Poursuivant sa démarche opposée à toutes les représentations traditionnelles de cette période paradigmatique, 'Ali 'Abderraziq souligne que la véritable rupture ne se situe pas, comme cela a été enregistré dans l'imaginaire des musulmans, entre la période où la communauté était dirigée par le Prophète et ses « successeurs bien inspirés » (*khulafa rashidun*), considérée comme l'âge d'or de l'islam, et celle où s'est produite la déchéance dynastique, le « coup d'État » de Mu'awiya qui a installé définitivement le despotisme des rois et califes de fait dans l'histoire islamique, mais bien plutôt entre la communauté du Prophète, entité de nature strictement religieuse, et l'État instauré après sa mort, entité politique séculière même si elle est nommée califat. S'il est vrai que la création de cette dernière a bénéficié du travail accompli par le Prophète, notamment de la pénétration de l'islam dans les mentalités et les comportements, qu'elle a elle-même œuvré par la suite pour l'extension de l'islam et le triomphe de ses idéaux, s'il est vrai aussi que l'on a été amené à assimiler les deux, à voir dans l'empire grandissant et la civilisation épanouie l'expression de la religion vraie, il n'empêche que l'un ne peut être ramené à l'autre, qu'on se trouve bien en présence de deux ordres de réalité nettement distincts. D'une part, nous avons affaire à une religion à vocation universelle, orientée vers la réforme morale de l'individu, le salut des hommes et l'instauration d'un ordre social fondé sur des principes éthiques. De l'autre, nous avons affaire à un État de nature séculière qui a usé de la religion pour mieux atteindre ses objectifs, c'est-à-dire, en définitive, pour mieux asservir ses sujets. Le lecteur est convié à une révision déchirante de l'histoire des premiers actes de la constitution de cet État : ainsi des guerres dites d'apostasie, qui se voient rame-

nées à des guerres contre des tentatives de sécession politique. Il y a là une profanation, au sens littéral du terme, d'une histoire tenue pour sacrée, une réduction au statut d'événements historiques de faits que des générations avaient appris à recevoir comme merveilleux, comme des épisodes du combat du Bien contre le Mal. Beaucoup estimeront que 'Ali 'Abderraziq a commis, de ce simple fait, un crime impardonnable. S'il est bien vrai que « [...] le plus grand crime qu'on puisse lui imputer soit l'impertinence[15] », celle-ci va bien au-delà des « questions de goût » (combinaisons inhabituelles de styles et de données) auxquelles Jacques Berque a été particulièrement sensible.

En somme, 'Ali 'Abderraziq a tenté « de montrer que les 'théorisations classiques', comme celle d'al-Mâwardî, ont sacralisé abusivement une institution foncièrement séculière, puisque les règles de son fonctionnement résultent des décisions personnelles de califes dont la désignation, sous les Omeyyades et les Abbassides, ne tient pas nécessairement compte des règles définies par les juristes-théologiens[16] ». Malgré le malaise profondément ressenti par la conscience islamique devant la manière dont les choses évoluaient, jamais il n'y a eu avant lui de théorisation systématique, sinon pour justifier l'état de fait ou, du moins, la nécessité de s'y plier. Avec 'Abderraziq, « pour la première fois dans l'histoire de la pensée politique en islam, [on] défendait l'idée que le califat est plus une institution empirique, imposée par des nécessités sociales changeantes, qu'une fonction religieuse dûment définie par des textes sacrés[17] ».

Une nouvelle Grande Discorde (*fitna kubra*) ?

Les dernières phrases de l'ouvrage sonnent comme une proclamation solennelle, restée gravée dans toutes les mémoires, une conclusion massive que l'ouvrage tout entier visait à formuler : « Aucun principe religieux n'interdit aux musulmans de concurrencer les autres nations dans toutes les

---

15. Jacques BERQUE, *L'Égypte...*, *op. cit.*, p. 373.
16. Mohammed ARKOUN, *L'Islam, morale et politique*, Desclée de Brouwer, Paris, 1986, p. 130.
17. *Id.*, p. 159-160.

sciences sociales et politiques. Rien ne leur interdit de détruire ce système désuet qui les a avilis et les a endormis sous sa poigne. Rien ne les empêche d'édifier leur État et leur système de gouvernement sur la base des dernières créations de la raison humaine et sur la base des systèmes dont la solidité a été prouvée, ceux que l'expérience des nations a désignés comme étant parmi les meilleurs[18]. »

On l'a dit, la publication de l'ouvrage devait déclencher une suite de réactions sans précédent dans le monde arabe. Ce fut tout d'abord la procédure engagée contre l'auteur auprès du Conseil des grands *'ulama* d'Al-Azhar, une action d'un type inédit en terre d'islam. Certes, il y avait eu des confrontations destinées à confondre des « hérétiques », des semblants de jugements ou de poursuites, des actions de répression d'opinions jugées inacceptables. Mais la formule adoptée pour le cas 'Abderraziq était originale à plus d'un titre. Invocation de dispositions disciplinaires édictées dans un tout autre contexte[19], mobilisation de l'assemblée des grands *'ulama* d'Al-Azhar, principaux représentants de l'institution religieuse, délibération à la manière des tribunaux modernes, le tout illustrait bien le contexte libéral où baignait l'Égypte à l'époque et où tous, même les adversaires les plus résolus du libéralisme, se sentaient engagés.

Il est à noter que ces derniers sont bien les commanditaires de l'opération : la monarchie en premier lieu, qui se sentait visée par des propos clairement irrévérencieux, rappelant l'attitude première de l'islam, invoquant à l'occasion certains passages du Coran extrêmement sévères à l'égard des rois. Au moment où de grands moyens étaient déployés pour réunir un congrès islamique chargé de remédier à la vacance de la fonction, la charge violente contre le califat ne pouvait que porter préjudice à la candidature « égyptienne », qui semblait la plus solide. Aux côtés de la monarchie, il y avait l'institution qui acceptait avec zèle d'exécuter ses desseins contre l'auteur impertinent même si, s'agissant de la question du califat, elle pouvait être quelque peu réticente, ou, au moins, divisée. L'alliance traditionnelle entre pouvoir dynastique et « docteurs de la loi » resurgissait d'une manière caractéristique,

18. Voir *infra*, p. 112.

19. Ghali CHOUKRI, « Al-Muthaqqafun wa-l-sulta fi Misr [Les intellectuels et le pouvoir en Égypte] », in *Al-Naqid*, nº 32 (févr. 1991), p. 30-38.

dans un front commun contre les nouvelles élites « modernes », c'est-à-dire, à l'époque, réellement attachées au libéralisme et aux nouvelles possibilités d'expression politique qu'il offrait.

Le respect des formes permit le déroulement d'une confrontation ouverte, comme le monde arabe n'en avait jamais vu auparavant ou presque, et comme il en verra si peu par la suite. Les « objections et réponses » présentées ici à la suite du texte de l'ouvrage sont en fait un « acte d'accusation » dressé par le Conseil des grands *'ulama* d'Al-Azhar, et des éléments de plaidoirie proposés par l'auteur. Il ne s'agit donc pas d'un débat intellectuel ouvert, où la liberté de penser est respectée, mais plutôt d'un procès d'opinion, d'une poursuite pour délit de sacrilège. L'« affaire » 'Ali 'Abderraziq sera un épisode – l'un des plus célèbres – dans cette suite de polémiques que connaissent les sociétés islamiques depuis le début du siècle, depuis peut-être la première empoignade entre Ernest Renan et Jamaleddin al-Afghani, où s'opposent le sentiment outré d'atteinte aux choses sacrées, et des discours qui se veulent libérés de toutes entraves. N'empêche, l'auteur a le droit de se défendre, et il ne s'en prive pas. Outre ses « réponses », de nombreux articles dans la presse lui permettent de continuer à relever le défi, avec son style incisif et sa désormais habituelle virulence. Le plus remarquable de ces textes est probablement celui où il s'écrie, plusieurs semaines après sa condamnation : « Ils ont fait de toi un roi, ô Prophète de Dieu, car ils ne reconnaissent aucune dignité plus élevée[20] ! »

Cela n'empêche pas le Conseil des grands *'ulama* de le condamner, de prononcer son exclusion du corps des *'ulama*, sa déchéance du titre de *'alim* et de toutes les fonctions qui lui sont attachées (enseignement et judicature). La sentence, outre la formidable bataille de presse qu'elle ravive, déclenche une autre crise, cette fois-ci au niveau du gouvernement. Celui qui était en place résultait d'une coalition entre un parti constitué par le monarque pour faire face au très populaire Wafd, et le parti des Libéraux-Constitutionnels, représentant la grande bourgeoisie libérale à laquelle appartenait la famille 'Abderraziq. La coalition ne survivra pas à la crise : les libéraux en seront éliminés, donnant ainsi un premier exemple d'une

20. *Al-Siyasa*, 30 septembre 1925.

situation qui devait se reproduire souvent, où les défenseurs des idées « modernes » allaient se trouver pris en tenaille entre de puissants mouvements de masse et des pouvoirs traditionnels accrochés à leurs privilèges et inflexibles.

Le plus remarquable dans cette crise, lorsqu'on la compare à celle qui enflamma les esprits un an plus tard, à propos de l'ouvrage de Taha Hussein[21], est le degré d'engagement des différentes parties en présence : les *'ulama*, représentants institutionnels et défenseurs de l'orthodoxie, « montent en première ligne » dans l'affaire 'Ali 'Abderraziq. Les traités de « réfutation », nombreux, sont rapidement produits par les éléments les plus en vue du corps[22]. Les articles que Rachid Rida publie à ce propos sont d'une virulence extrême. C'est toute l'institution religieuse qui met son poids dans la bataille. En face, les intellectuels « modernes », nationalistes et libéraux confondus, ne se sentant pas suffisamment armés pour affronter l'institution religieuse sur ce terrain en particulier, concentrent toutes leurs interventions sur la défense du principe de liberté de penser.

Mais c'est l'attitude des masses populaires, de la « rue » comme on avait coutume de dire, qui est plus intéressante encore, de par les variations remarquables qu'elle présente dans la succession des affaires où la religion est « mise en cause », et aussi de par le contraste frappant entre sa réaction et celles des autres partis en présence. Quelques années plus tôt, à propos de la thèse de Mansour Fahmy sur la femme en islam[23], et une année plus tard, à propos de l'ouvrage de Taha Hussein, elle manifeste violemment contre ce qu'elle ressent comme de graves atteintes aux croyances sacrées, comme des agressions directes contre le credo religieux. Rien de tel dans l'affaire 'Abderraziq. La « rue » reste calme, semble observer sans réagir. De manière tout à fait remarquable, une confrontation oppose les détenteurs traditionnels de l'autorité (monarchie et autorités religieuses) aux nouvelles élites, les masses se cantonnant dans un rôle de spectateur.

Peut-on parler d'indifférence de la « rue » pour une cause qui ne concerne guère ses croyances ? De passivité, voire de

---

21. *Fi l-chi'r al-jahili*, Le Caire, 1926.

22. Voir notamment BERQUE, *op. cit.*, p. 374-376.

23. Rééditée dernièrement : Mansour FAHMY, *La Condition de la femme dans l'islam*, Allia, Paris, 1990.

complicité à l'égard de thèses qui condamnent sévèrement un despotisme secrètement abhorré ? A en juger par l'attitude de quelques *'ulama* à l'égard des tentatives de ressusciter le califat, on peut relever que 'Abderraziq, foncièrement hostile à l'autorité traditionnelle despotique, ne pouvait que s'attirer sinon les sympathies du peuple, du moins sa secrète approbation. Ceux des *'ulama* qui sont liés à l'appareil et au pouvoir et d'autres, encore travaillés par l'utopie du pouvoir islamique, peuvent crier de toutes leurs forces au blasphème, dénoncer l'atteinte aux croyances fondamentales : ils ne seront nullement entendus, contrairement, encore une fois, à ce qui s'est passé avec Mansour Fahmy et ce qui se passera avec Taha Hussein. A-t-on suffisamment remarqué ce phénomène ? Pour quelles raisons les masses, dans les crises de cette espèce, ont-elles pratiqué un tel discernement ?

La fin de non-recevoir opposée à son ouvrage par ses pairs, ceux-là mêmes qui étaient les mieux placés pour l'apprécier, finira toutefois par entamer la détermination de notre auteur. Non qu'il en vienne, comme bien d'autres, y compris Taha Hussein, à renier ses propos de « jeunesse », à concéder un repentir public. 'Abderraziq n'ira jamais jusque-là, même si quelques-uns, dont notamment 'Emara, cherchent aujourd'hui à forcer une telle issue, probablement pour mieux justifier leurs propres « retraites »[24]. Au contraire, les rares propos recueillis par la suite confirment la conviction inflexible de l'auteur. Toutefois, 'Ali 'Abderraziq a dû s'imposer un mutisme quasi total et ne plus rééditer son œuvre. Les deux ouvrages qu'il a publiés par la suite sont un ensemble de notes relatives à la notion d'*ijma'* et un recueil d'articles de son frère, auquel il a ajouté une biographie[25]. Certes, les esprits se calment par la suite, l'opinion publique (ainsi que celle des élites) sera accaparée par la confrontation principale, celle qui

---

24. Les extrêmes auxquels certains auteurs, devenus « islamiques » sur le tard, peuvent aller sont remarquables : ainsi 'Emara affirme que 'Abderraziq aurait déclaré que des passages de son propre ouvrage étaient « d'inspiration satanique » (*Al-Hayat*, 8 octobre 1992). L'allusion est claire, mais l'information parfaitement fantaisiste. 'Emara revient à la charge par une série d'articles dans le même journal (14-21 octobre 1993), où il reprend la quasi-totalité des arguments des adversaires de 'Abderraziq et va jusqu'à déceler des « preuves » de la contribution de Taha Hussein et de certains orientalistes à la rédaction de l'ouvrage, destiné selon lui à s'intégrer dans un vaste complot contre le monde musulman.

25. Voir bibliographie en fin d'ouvrage.

opposera le Wafd, parti majoritaire, à la monarchie et à la puissance colonisatrice. Les mesures prises contre 'Ali 'Abderraziq seront levées. Il lui arrivera même d'accéder, après la mort de son frère, et à la faveur d'un retour au pouvoir des Libéraux-Constitutionnels, au ministère des Affaires religieuses et de recevoir le titre de pacha. Mais sa voix se sera définitivement tue. Il entrera dans une marginalité totale après la révolution de 1952, qui balaie le système libéral dans sa totalité, et dépouille la grande bourgeoisie de tous ses moyens. Sa mort, en 1966, passe presque inaperçue.

'Ali 'Abderraziq a-t-il, encore une fois, changé d'avis avant de mourir ? Rien ne permet de le croire. Les tractations menées en vue de sa réintégration dans le corps des *'ulama* le montrent attaché à ses idées, inflexible sur le fond. Dans le dernier entretien qu'il accorde, il paraît déçu, amer, embarrassé à l'idée de rééditer son ouvrage, mais sans la moindre idée de retrait par rapport à ses thèses[26]. Il devait sentir que sa cause était bien dépassée, que le monde arabe était entraîné dans une évolution d'une tout autre nature.

Évolutions ultérieures

Peut-on parler d'une « carrière de l'ouvrage » dans la pensée arabe contemporaine ?

La première observation qui s'impose à ce propos est la permanence du lien entre le débat intellectuel sur la question du pouvoir en islam et les conditions politiques en vigueur. Le débat n'est jamais, ni au temps de 'Ali 'Abderraziq ni après, détaché des réalités politiques qui prévalaient à chaque moment. Néanmoins, on peut dire que la question du califat, qui agitait les esprits au moment de son intervention, a été le point de départ d'un débat généralisé sur les fondements de l'organisation politique, souvent conduit dans des termes d'une grande violence. La controverse devait porter sur des questions telles que la nature de la communauté (appartenance nationale ou adhésion à une communauté religieuse),

26. Faruq Mansur, « Al-Islam wa-uçul al-hukm [L'islam et les fondements du pouvoir] », in *Al-Mawrid*, revue du ministère de la Culture et des Arts, nº spécial sur l'héritage et la modernité, vol. 7, nº 2, Bagdad, 1978.

les fondements du pouvoir (volonté de Dieu ou volonté du peuple), la source des lois (les textes sacrés, la tradition, l'*ijtihad*, le droit positif), les systèmes politiques et les mécanismes de gouvernement.

L'Islam et les fondements du pouvoir semble avoir fait entrer le débat dans un contexte fort semblable à celui que la communauté islamique connut dans ses premiers moments, en ce sens qu'il a fait resurgir les grandes questions auxquelles une communauté nouvellement constituée doit faire face. Il est significatif en effet que le califat, qui fut à l'origine des schismes fondamentaux de l'islam, soit de nouveau le point de départ de nouvelles oppositions, qu'il conduise tout autant vers une « grande discorde[27] », nouvelle *fitna kubra* où les parties en présence s'empoignent avec toutes les ressources de la violence verbale. Des attitudes où, de part et d'autre, la vérité est supposée être une, absolue et définitive et où l'autre, en conséquence, ne peut que « s'égarer » ou « divaguer » complètement. On ne peut s'empêcher de penser à ce type de blocage qui, à en croire Paul Nwiya et Adonis, serait une constante de la pensée arabe, une caractéristique « structurelle » de cette culture à travers toute son histoire[28].

Les prémisses d'une telle confrontation semblaient bien se présenter dans la manière dont la polémique s'est déroulée au cours de l'été de 1925, même si le Conseil des grands *'ulama* a pris soin de garder « l'affaire » dans la limite du contrôlable. En effet, le jugement de ce dernier aurait pu, comme le craignait 'Abderraziq lui-même, aller plus loin, le déclarer apostat, l'exclure de la communauté des musulmans. S'il n'en fut rien, si les « juges » ont préféré s'en tenir à des considérations « techniques » et placer les accusations adressées à 'Ali 'Abderraziq au niveau des données de la « science religieuse » et non des fondements de la foi islamique, c'est probablement en raison du lien que toute l'affaire avait avec les ambitions politiques des potentats de l'époque. Ses propres adversaires, ces mêmes représentants de l'institution cléricale traditionnelle

---

27. Titre de l'important ouvrage de Hichem DJAIT sur les premières grandes confrontations apparues au sein de la communauté islamique (*La Grande Discorde : religion et politique dans l'islam des origines*, Gallimard, Paris, 1989).

28. Paul NWIYA, Préface, in ADONIS, *Al-Thabit wa-l-mutahawwil : Bahth fi l-ittiba' wa-l-ibda' 'ind al-'Arab* [Le fixe et le mouvant : tradition et innovation dans la culture arabe], Beyrouth, 1986 (5e éd.).

qui le jugeaient, avaient conscience des oppositions et hostilités que ces ambitions suscitaient dans leurs propres rangs. C'est comme si les pairs de 'Ali 'Abderraziq ne voulaient dénoncer ses thèses qu'à moitié, cherchant soigneusement à ne pas avaliser ce que lui-même rejetait, à savoir l'exploitation de doctrines religieuses par des pouvoirs temporels en place. Attitude traditionnelle chez les *fuqaha*, prudence héritée des générations de *'ulama* qui, confrontés à des pouvoirs despotiques, ne pouvaient dire la vérité qu'à moitié, et se résignaient à inventer des formules ambiguës pour pouvoir le faire.

Transférée sur le terrain de la science – on pourrait dire de l'« expertise » – religieuse, la question peut être traitée par les procédés habituels de la discipline : les « réponses » ou « réfutations » se succèdent donc à un rythme très rapide, faisant appel à toutes les ressources et à tous les procédés de l'érudition traditionnelle : discussion de l'ouvrage incriminé phrase par phrase (Al-Khidr Hussein[29]), chapitre par chapitre (Mamduh Haqqi[30]), idée par idée (Bakhit al-Muti'i[31]), jusqu'à la forme récente de l'ouvrage contre l'ouvrage réunis dans le même volume (Muhammad 'Emara[32]). Les rééditions récentes du livre sont toujours accompagnées de « réfutations » ou mises en garde à l'intention du lecteur, qui pourrait succomber à une lecture innocente s'il s'exposait directement à l'argumentation proposée sans s'armer des précautions nécessaires. A chaque fois, les formulations de l'auteur sont reprises, analysées, réfutées ; ses références au Coran et aux hadiths s'en voient opposer d'autres, dont on démontre pourquoi elles sont plus appropriées.

Le débat, dominé dès ses premiers moments par le statut légal du califat et la question de son caractère obligatoire pour les musulmans, c'est-à-dire son appartenance ou non à la catégorie des devoirs religieux, fut dominé par le poids et

---

29. Muhammad al-Khidr HUSSEIN, *Naqdh kitab al-Islam wa-uçul al-hukm* [Réfutation de l'ouvrage sur l'islam et les fondements du pouvoir], Le Caire, 1925.

30. 'Ali 'ABDERRAZIQ, *Al-islam wa-uçul al-hukm : Bahth fi l-khilafa wa-l-hukuma fi l-islam* [*L'Islam et les fondements du pouvoir : recherche sur le califat et le gouvernement en islam*], critique et commentaire par Mamduh HAQQI, Beyrouth, 1966.

31. Muhammad Bakhit AL-MUTI'I, *Haqiqat al-islam wa-uçul al-hukm* [La vérité sur *L'Islam et les fondements du pouvoir*], Le Caire, 1926.

32. Muhammad 'EMARA, *Al-Islam wa-uçul al-hukm li-'Ali 'Abd al-Raziq : dirasa wa-watha'iq* [*L'Islam et les fondements du pouvoir* de 'Ali 'Abderraziq, étude et documents], Beyrouth, 1988 (2e éd.).

l'autorité de Rachid Rida, Bakhit al-Muti'i et Al-Khidr Hussein, éminents représentants du corps des « docteurs de la loi », toutes tendances confondues. L'attitude dominante de l'école traditionnelle qui réagissait ainsi à 'Ali 'Abderraziq consistait à invoquer l'idéal de gouvernement conforme aux principes islamiques, tel qu'il s'est ancré dans les consciences au fil des siècles, à rappeler en quelque sorte les termes de la « constitution implicite ». Rida fut le plus virulent dans ses attaques, allant parfois jusqu'à l'appel à la sentence d'apostasie – sa démonstration du caractère universel et éternellement valable du califat islamique, publiée peu avant l'ouvrage de 'Abderraziq, avait été rudement mise à mal par les arguments du nouveau venu.

Le califat trouva au même moment un autre défenseur en la personne d'Abderrazzak Sanhoury, un juriste de l'école moderne qui allait s'avérer une des pensées juridiques les plus fécondes de ce siècle et qui, dans une thèse en français, proposait une approche nouvelle[33]. Sa critique des analyses de 'Abderraziq[34], qui reprend les principaux arguments « techniques » développés par les spécialistes du droit islamique, consiste à dénoncer le recours à des références textuelles et historiques « sélectionnées », aux dépens d'autres références, pourtant nombreuses, qui vont en sens opposé. Notre auteur aurait notamment confondu entre :

> [...] deux choses distinctes : l'institution du Califat en elle-même et la désignation du candidat le plus digne de remplir les fonctions de Calife. La première est une question de principes, la deuxième une question de personnes. Or, les musulmans n'ont jamais confondu, comme le fait l'auteur, ces deux questions. Ils ont toujours résolu la première dans le sens du caractère obligatoire du Califat, depuis le jour où Abou Bakr, avec l'approbation unanime des Compagnons, a proclamé la nécessité de l'institution pour assurer l'exécution des lois de l'Islam. Quant à la question de personnes, on comprend bien qu'il y ait eu divergence d'opinion dès le début[35].

Ensuite, il aurait donné aux notions de religion et d'État des

---

33. Abderrazzak SANHOURY, *Le Califat, son évolution vers une société des nations orientales*, Librairie orientaliste Paul Geuthner, Paris, 1926.
34. *Id.*, p. 37-50.
35. SANHOURY, *op. cit.*, p. 38.

significations extrêmes qu'elles n'auraient jamais eues dans le contexte islamique :

> ['Abderraziq] les prend dans leur sens moderne : l'État, comme l'ensemble des trois pouvoirs (législatif, judiciaire et exécutif), et la religion comme l'ensemble des règles qui régissent la conscience de l'homme et sa relation avec Dieu. Pour lui, le Prophète n'avait pas fondé un État au sens moderne du mot. En réalité, les deux termes « État » et « religion » n'étaient pas aussi précis, dans l'ancien temps, qu'ils le sont de nos jours. Les institutions politiques étaient souvent basées sur des considérations religieuses, sans cesser, pour cela, d'être de nature essentiellement civile. Ceci explique l'esprit religieux qui s'accuse dans les institutions étatiques de l'Islam. Quant au caractère incomplet et imprécis de ces institutions, – et c'est là que l'auteur trouve son argument principal – il l'explique par l'état primitif de l'Arabie qui ne pouvait pas avoir un système compliqué de gouvernement [36].

Sanhoury met ainsi le doigt sur le cœur du dispositif déployé par 'Abderraziq face aux conceptions traditionnelles, à savoir, l'application de grilles rationnelles (concepts modernes de l'État et de la religion) à des réalités qui n'étaient pas « aussi précises » qu'aujourd'hui. Toutefois, dans ses propres conclusions, il semble subir l'influence des visions conciliatrices caractéristiques du courant réformiste de l'époque : il prône en effet une variante du califat spirituel, institution rassemblant les nations musulmanes dans un cadre censé leur permettre de mettre en œuvre leur législation propre, de vivre leur identité spécifique et d'entretenir entre eux des liens de solidarité fondés sur leur religion. Un prolongement en quelque sorte du califat dénué de pouvoirs temporels, tel que les Turcs l'avaient institué dans une phase transitoire avant d'abolir définitivement l'institution.

Quelques années plus tard, la formule du califat spirituel n'était plus d'actualité, pas plus que celle du califat traditionnel. Malgré les efforts pour le ressusciter, malgré l'insistance particulière des musulmans de l'Inde à l'époque, pour qui l'existence d'une entité politique islamique paraissait être une garantie de survie face à la majorité hindouiste, le califat n'a pu être restauré. L'étape suivante a donc vu le débat s'orienter dans un tout autre sens. De nombreux auteurs remarquent la

---

36. *Id.*, p. 46.

concomitance entre l'enterrement du califat et l'émergence des courants intégristes contemporains. Deux dates sont souvent mises en exergue : 1925, publication de *L'Islam et les fondements du pouvoir* ; 1928, fondation du mouvement des Frères musulmans par Hassan al-Banna, qui allait enclencher une dynamique nouvelle dans les sociétés islamiques autour de l'idée du retour pur et simple au modèle de la première heure. L'apparition du slogan, puis de la doctrine de « l'État islamique », serait donc directement liée à la liquidation de l'espoir de ressusciter le califat, et donc au travail de sape réalisé par 'Ali 'Abderraziq. « Le califat est mort, vive l'État islamique ! », tel serait, très schématiquement résumé, ce qui s'est joué à ce moment[37].

Pareille coïncidence est effectivement remarquable. Son interprétation n'est toutefois pas aussi aisée qu'il y paraît. Faut-il l'entendre dans le sens strictement causal : l'excès de 'Ali 'Abderraziq, la vigueur de sa charge contre une institution qui symbolisa la continuité de l'entité islamique pendant des siècles auraient provoqué une réaction opposée, celle d'une reformulation de l'idéal de la communauté islamique à la fois dans des termes plus rigoureux, et dans une forme et un vocabulaire plus conformes à l'air du temps ? Dans un ouvrage récent, Muhammad 'Emara rend 'Abderraziq responsable de l'affirmation, par une instance religieuse officielle et pour la première fois dans les temps modernes, que l'islam est à la fois religion et État[38]. Dans le même sens, Hamid Enayat, analysant les « réponses sunnites et chiites à l'avènement du XXe siècle[39] », relève les « effets dévastateurs » que notre auteur, et les modernistes à sa suite, auraient eus sur la pensée religieuse islamique contemporaine :

> La crise du califat a eu un résultat doctrinal subsidiaire : elle a introduit l'idée de l'État islamique comme alternative au califat, lequel était désormais déclaré, que ce soit implicitement ou explicitement, par les sécularistes turcs comme par des musulmans d'apparence aussi

---

37. Ghali CHOUKRI, art. cité.
38. Muhammad 'EMARA, *Ma'rakat al-Islam wa-uçul al-hukm* [La bataille de *L'Islam et les fondements du pouvoir*], Le Caire, 1989, p. 8 et 77.
39. Hamid ENAYAT, *Modern Islamic Political Thought*, Macmillan Press, Londres, 1982.

différents que 'Ali 'Abderraziq, Rachid Rida et les *'ulama* d'Al-Azhar, impossible à ressusciter [40].

Les modernistes, dont principalement 'Ali 'Abderraziq, ont pu empêcher la remise en selle de l'institution califale, mais ils auraient du même coup empêché qu'un changement aussi important au niveau des réalités politiques conduise à « un ajustement correspondant dans les notions conventionnelles de légitimité politique [41] ».

Pour Ghali Choukri en revanche [42], c'est le gouffre entre les principales forces sociales, massées derrière le Wafd, et les potentialités intellectuelles, concentrées dans l'aristocratie, qui a conduit à l'échec de la *Nahda*, et par la suite au silence imposé par les traditionalistes à 'Ali 'Abderraziq et aux défenseurs du renouveau de la pensée religieuse. Le champ resté libre a favorisé le développement d'alternatives radicales, pour lesquelles l'opposition à l'Occident, le retour au passé deviennent les seuls actes vraiment révolutionnaires, l'unique contestation possible de l'ordre inique, cette fois au nom de la seule vérité que personne ne peut contester, celle de la parole éternelle de Dieu.

Il faudra attendre les années cinquante, et le contexte de réaffirmation de l'État laïque, l'émergence des États « révolutionnaires » (Égypte, Syrie, Tunisie...), pour voir s'exprimer de nouveau, et de façon éclatante, l'idée d'une séparation possible entre politique et religion en islam. Les ouvrages de Khalid Muhammad Khalid [43], autre cheikh d'Al-Azhar, ont eu un immense retentissement dans le monde arabe et islamique, surtout par sa dénonciation vigoureuse des « docteurs de la loi », qui se seraient érigés en clergé d'un nouveau genre, bloquant toute évolution de la pensée religieuse et de l'organisation sociale et politique. D'autres auteurs, tel Muhammad Ahmad Khalafallah [44], reviennent à l'argumentation de 'Ali

---

40. Hamid ENAYAT, *op. cit.*, p. 69.

41. *Id.*, p. 68.

42. *Al-Nahda wa-l-suqut fi l-fikr al-miçri al-hadith* [Renaissance et chute dans la pensée égyptienne moderne], Le Caire, 1983 (2e éd.).

43. Dont le premier, *Min huna nabda'* [Par ici nous commençons], a été publié en 1950, et suivi par une série d'autres ouvrages et articles qui ont exercé une grande influence dans les années cinquante.

44. Muhammad Ahmad KHALAFALLAH, *Mafahim qur'aniyya* [Concepts coraniques], Koweït, 1984.

'Abderraziq, comme pour en éliminer les points de faiblesse, pour la débarrasser des excès verbaux qui avaient provoqué la colère des conservateurs et donc la réinvestir dans le débat actuel avec toute la force qu'on peut lui imprimer.

Une continuité s'esquisse donc dans la pensée religieuse. Ce qui aurait pu n'être qu'une dérive extrême et passagère de la pensée arabe contemporaine devient, au fil des années, un courant solidement implanté, travaillant en profondeur les thèmes les plus importants pour les musulmans d'aujourd'hui et poussant la pensée religieuse dans de nouveaux sentiers[45]. Courant qui reste toutefois, il faut le remarquer, d'une audience relativement limitée, notamment en raison des fortes fluctuations de l'opinion publique. Tout se passe comme si les masses, devenues entre-temps le fer de lance des courants intégristes et victimes, une nouvelle fois, de flambées idéologiques, se détournaient d'attitudes qui les avaient pourtant fortement impressionnées : Khalid Muhammad Khalid est vite oublié quand pointe à l'horizon un nouvel héros nommé Sayyid Qotb[46].

Y a-t-il un au-delà de la *fitna* ?

En même temps que ce dédoublement de la pensée islamique, cette nouvelle situation de *fitna*, caractérisée par le développement de courants de plus en plus crispés et irréductibles, se produisait, à une échelle plus vaste, ce qu'on pourrait appeler l'émergence d'*une nouvelle conscience historique*. A travers de vastes relectures de l'ensemble des manifestations intellectuelles de la civilisation arabo-islamique, ou des études consacrées à des questions de détail, une nouvelle vision des problématiques de la société islamique traditionnelle et par conséquent des implications sur le présent, se fait jour. Le genre a été inauguré par Ahmad Amin avec sa série *Fajr al-Islam* [L'aube de l'islam], *Doha l-Islam* [La matinée de

45. Voir notamment : Abdelmajid CHARFI, *Al-Islam wa-l-hadatha* [Islam et modernité], Tunis, 1990.

46. Maître à penser de l'intégrisme, auteur notamment d'un commentaire coranique intitulé *Fi Zilal al-Qur'an* [A l'ombre du Coran].

l'islam] et *Dohr al-Islam* [Le zénith de l'islam][47] ; d'autres à sa suite – Hussein Muruwwa[48], Adonis[49], Mohammed Arkoun[50], Mohamed Abed Jabri[51], Aziz Al-Azmeh[52] – ont fini par imposer un regard qui prend en charge les données de l'histoire, qui atténue et nuance la vive contradiction, que 'Ali 'Abderraziq avait mise en exergue, dans les représentations courantes des rapports entre islam et politique. Dans le sens des remarques formulées par Sanhoury dès 1926, l'ensemble de la problématique est replacée dans un cadre plus vaste, restituée à l'histoire où elle a émergé et s'est développée.

Grâce à ce travail, certaines conclusions de 'Abderraziq semblent être passées dans les représentations courantes, et faire l'objet d'un certain consensus. Un exemple de cet aboutissement est fourni par Mohamed Abed Jabri qui, dans sa *Critique de la raison arabe*[53], se propose de dresser un bilan critique de la production intellectuelle arabe. Dans le troisième volume, *La raison politique arabe : ses déterminations et ses manifestations*, il reconnaît à la suite de 'Abderraziq :

> Il n'y a pas de régime politique défini par l'islam ; le régime qui s'est installé dans le cadre du développement de la prédication était basé sur le modèle du chef de guerre, qu'imposaient les circonstances. Lorsque l'État a évolué et que ce modèle n'a plus été en mesure d'assimiler les transformations sociales et civilisationnelles, est apparu un vide constitutionnel (durée du mandat non définie, compétences non précisées, procédure de nomination non définie) qui a laissé le champ libre à l'usage de la force.
>
> Les idées d'Al-Mawardi, des autres praticiens du *kalam* et théologiens ne nous engagent pas, parce qu'elles ne sont que des idées politiques, dictées par des circonstances politiques déterminées. [...] Elles ne

---

47. Publiés respectivement en 1929, entre 1933 et 1936, et entre 1945 et 1952, plusieurs fois réédités depuis.

48. *Al-Naza'at al-madiyya fi l-falsafa al-'arabiyya al-islamiyya* [Les tendances matérialistes dans la philosophie arabo-islamique], Beyrouth, 1973.

49. *Al-Thabit wa-l-mutahawwil, op. cit.*

50. *Essais sur la pensée islamique*, Maisonneuve & Larose, Paris, 1973 ; *Pour une critique de la raison islamique*, Maisonneuve & Larose, Paris, 1984 ; *L'Islam, morale et politique*, Desclée de Brouwer, Paris, 1986.

51. *Naqd al-'aql al-'arabi* [Critique de la raison arabe], 3 vol., Casablanca, 1984-1990.

52. Aziz AL-AZMEH, *Al-'Ilmaniya min mandhur mukhtalif* [La laïcité d'un point de vue différent], Beyrouth, 1992.

53. *Al-'Aql al-siyasi al-'arabi : muhaddidatuh wa-tajaliyyatuh* [La raison politique arabe : ses déterminations et ses manifestations], Casablanca, 1990.

représentent pas, à elles seules, la position de l'islam (il est possible qu'elles s'opposent en fait à l'éthique islamique). Elles ne présentent aucun texte législatif dans le Coran ou la *sunna* qui règle la question du pouvoir. La question est plutôt de celles qui sont soumises à la réflexion (*ijtihad*) des musulmans, en fonction des circonstances de chaque époque et des conditions de réalisation du principe de consultation qui lui sont propres.

Dans un essai qui tranche par sa volonté de clarification et son intégrité intellectuelle, Hussein Amin reprend les critiques faites à l'encontre de 'Ali 'Abderraziq, mais cette fois pour aller plus loin dans les conclusions à tirer en ce qui concerne l'historicité du « modèle islamique »[54]. Il admet, avec les traditionalistes, que 'Abderraziq a été très sélectif dans le choix de ses arguments, qu'il a simplifié ou plutôt procédé à une réduction extrême des attitudes et des représentations prédominantes à l'époque fondatrice, choisissant, pour appuyer sa thèse, des versets d'une époque déterminée de la prédication du Prophète, auxquels on peut opposer d'autres versets datant d'une autre période. Toutefois, ajoute aussitôt Hussein Amin, si, à la suite de cette première période, l'islam a pu confondre religion et politique, cela était dû aux circonstances particulières qu'il traversait et ne saurait être tenu pour constitutif de l'islam de toujours. Il y a dans les conceptions héritées de l'âge fondateur des éléments qui portent la marque de leur temps, qui font partie d'une histoire et constituent des aspects contingents du développement de la nouvelle religion, auxquels on ne saurait accorder la dignité des principes éternels. Il ressort de cette étude, représentative de tout un courant, que l'historicité de la période paradigmatique de l'islam constitue le domaine qui appelle le plus de travail au niveau scientifique et au niveau des représentations.

On le voit, la pensée arabe continue d'entretenir, dans son ensemble, un dialogue avec 'Ali 'Abderraziq. En paraphrasant une formule célèbre, on pourrait dire que tout penseur arabe contemporain a deux doctrines : la sienne et celle de 'Abderraziq. C'est que, incontestablement, notre auteur a infléchi le cours de la pensée arabe, lui a « fait faire du chemin » : elle a

54. Hussein Ahmed Amin, « *Qira'a jadida li-kitab al-islam wa-uçul al-hukm li-l-chaykh 'Ali 'Abd al-Raziq* » [Nouvelle lecture de *L'Islam et les fondements du pouvoir* du cheikh 'Ali 'Abderraziq], *op. cit.*

acquis une meilleure compréhension du passé islamique, une meilleure idée de la manière dont le modèle islamique s'est élaboré et s'est imposé aux consciences. Aujourd'hui, cette pensée en vient même à s'engager dans des tentatives d'interprétation du « phénomène » 'Abderraziq, en liaison avec l'émergence de l'intégrisme, des problématiques vécues par les sociétés et des attitudes des divers acteurs politiques. Au point où il paraît pris dans une histoire bien particulière, constituer un « moment » dans une évolution qui le dépasse.

'Ali 'Abderraziq et sa problématique seraient-ils pour autant dépassés ? A-t-il accompli la mission qu'il s'était assignée, fait traverser à la pensée arabe une étape capitale ? Ne présente-t-il aujourd'hui qu'un intérêt historique ?

Toutes proportions gardées, on peut considérer que son essai a joué un rôle équivalent à celui du *Discours de la méthode* : grâce à lui, il y a eu introduction de la critique historique dans le champ culturel arabe, de la démarche scientifique appliquée aux choses sacrées. Il faut dire que le sacré, chez les musulmans – en tout cas celui qui pose le plus de problèmes –, ne semble pas résider dans le rapport avec Dieu, mais plutôt dans la norme qui régit l'ordre social. C'est pour cette raison que la contestation du mode de présence du sacré passe par la critique des conditions qui ont permis l'émergence de cette norme, par le renouvellement de la conscience historique.

On reconnaît aujourd'hui que les thèses de 'Ali 'Abderraziq ont procédé, au plan de l'histoire, par réduction excessive, qu'elles semblent avoir ignoré les particularités qui ont marqué l'expérience politique du Prophète. On a effectivement appris, depuis, à mieux comprendre ce qui s'est passé, à formuler avec plus de précision les problématiques actuelles. Toutefois, il semble bien être le premier à avoir tenté de briser la « clôture idéologique[55] » dans laquelle la pensée arabo-islamique s'était enfermée depuis sa première lancée, à avoir défié le paradigme forgé par des siècles d'accumulation scolastique. Il paraît bien être celui qui a formulé les termes dans lesquels le débat intellectuel est conduit aujourd'hui. Ses principales innovations restent toujours d'actualité : réintroduction de l'exigence rationnelle et du regard historique,

55. Expression proposée par Mohammed Arkoun.

attaque de front de ce qui constitue l'obstacle le plus impressionnant qu'une pensée puisse avoir à affronter, à savoir l'extension du sacré et de ses interdits à l'histoire et à la norme de l'ordre social.

La trajectoire parcourue aura revêtu la forme de deux opérations principales : une immense élucidation des représentations théoriques dans lesquelles baignait la conscience arabe et islamique, et une identification claire du principal obstacle à l'ouverture des sociétés arabes à la modernité et à la rationalité. On sait désormais que la question ne se réduisait pas à la détermination du statut du « gouvernement », aux mécanismes de l'exercice du pouvoir et autres dispositions d'ordre pratique, mais porte en réalité sur les représentations fondamentales qui gouvernent la société et le comportement de ses membres. Comme le remarque Adonis, « le califat et sa problématique offrent la première clef pour la compréhension de l'histoire des Arabes. Il est non seulement le point de rencontre entre la religion et le monde, mais également le symbole de la domination de la religion sur le monde et de l'exercice de cette domination [56] ».

La maturation qui s'est produite dans la pensée arabe contemporaine, à la suite de 'Ali 'Abderraziq, aura ainsi permis de formuler la problématique essentielle des sociétés islamiques sous la forme d'une interrogation fondamentale : quels rapports faut-il entretenir avec le paradigme fondateur, avec le système de représentations et de normes qui prétend régir l'ordre social ? En d'autres termes : faut-il œuvrer en vue d'écarter définitivement ce paradigme fondateur pour s'insérer dans le courant de la raison universelle, ou bien trouver le moyen de réinvestir dans la réalité sociale une vision éthique – celle qui défend une « constitution implicite » – encore puissamment présente dans les esprits ?

C'est la réponse à cette interrogation qui divise fortement aujourd'hui les intellectuels du monde arabe. Les uns, comme Abdallah Laroui et Aziz al-Azmeh en sont venus à taxer la « constitution implicite » à laquelle se référaient Rida ou Sanhoury d'« utopie » ou d'« imposture » qui aurait eu pour rôle de contribuer à renforcer les systèmes despotiques en place. Seul un rejet net de ces représentations permettrait aux

56. ADONIS, *Al-Thabit wa-l-mutahawwil, op. cit.*, p. 1.

arabo-musulmans de se réinsérer dans l'histoire et d'accéder à l'universel. D'autres, comme Hassan Hanafi [57], Burhan Ghalioun [58] ou Hichem Djaït [59], appellent à une révision de l'intérieur des conceptions courantes encore attachées au credo islamique, partant de visions historiques renouvelées, à une mise à jour de cette « constitution implicite » implantée dans la conscience des musulmans, pour y intégrer les représentations modernes de démocratie, droits de l'homme, etc. tout en continuant à bénéficier de son dynamisme et de son emprise sur les masses. Par réaction aux idées de 'Abderraziq, plusieurs penseurs proches de la mouvance intégriste en sont venus à justifier l'invocation de la cité juste comme moyen de mobilisation des masses face aux ennemis du peuple (despotes locaux et intérêts internationaux), et pour leur faire accomplir la mutation indispensable à la prise en charge de leurs affaires, et donc à leur entrée dans l'histoire qui se fait, dans la modernité. C'est dire, encore une fois, que 'Abderraziq et ses idées constituent à présent un socle sur lequel tout le monde se tient, et que personne ne peut se permettre d'ignorer.

---

57. Hassan HANAFI, *Min al-'aqida ila l-thawra* [Du credo à la révolution], 5 vol., Beyrouth, 1981-1988.

58. Burhan GHALIUN, *Naqd al-siyasa : al-dawla wa-l-din* [Critique de la politique : État et religion], Beyrouth, 1991.

59. Hichem DJAIT, *La Personnalité et le Devenir arabo-islamiques*, Seuil, Paris, 1974 ; et *La Grande Discorde : religion et politique dans l'islam des origines*, Gallimard, Paris, 1989.